

## カルヴィニズムの歴史的意義

特に「運命豫定説」に就て

古 谷 郁 郎

カルヴィン神學の中核をなす運命豫定説(Predetermination)は、史的発展の一定段階に於てのみ、暫時的妥當性を賦與されたのである。故にこの意味に於て、この神學的敎説の意義は、直ちにその歴史的品格を表示するものである。

この敎説を知るには、先づその前提條件としてプロテスタンティズムの特異性を把握する必要がある。十六世紀に於ける宗教改革は云ふ迄もなくローマ・カトリック敎會への抗議であつた。併しカトリシズムは中世紀的觀念形態としては完成の域に達したものであり、從つて中世封建社會の内部的矛盾の擴大せざる限り、何等破壊を來す可き理由を持たなかつた。換言すれば中世敎會の動

( 48 )

角から、その複雑な内部構造を通過し漸次下方に向ひ、遂に一般信徒の頭上に注がれてゐたのである。

故にこの意味に於て、法王の存在は中世紀的に妥當であり、從つてその宣言は一八七〇年のヴァティカン會議(Vaticanum)を待つ迄もなく『無謬』であり、尙又法王の地位を神聖化したところの使徒相傳(Apostolic Succession)或は『コンスタンティヌス大帝の贈物』としての法王領の由來、又は俗權よりの解放、敎權の獨立を辯護した『インドル法令集』も、殊更に歴史的證明を必要としなかつた。之等のものは決して法王權の事實に先行したのではない。又フツテンの指摘したローマの腐敗も敎會没落の因ではなく、その崩壊過程に於ける自然現象に過ぎなかつたのである。

併し中世封建社會を根源的に規定した自足的農業經濟の衰退と、これに代る積極的貨幣經濟の勃興は必然的に社會變革を促すに至つたが、前述の如くカトリシズムは封建社會の反映であり、又敎會それ自體も龐大な中世紀的搾取形態であつた故に、この社會變革により必然的に崩壊過程を辿らなければならなかつた。で、これに對し

カルヴィニズムの歴史的意義(古谷郁郎)

三四五

ては先づ次の歴史の運載者であつた都市の新興ブルジョアジーが戰を挑んだのであるが、併しその故に彼等も亦彼等自身の新しき宗教を樹立しなければならなかつた。かくして出現したのが所謂プロテスタンティズムである。では、われらはこの中に如何なる特質を見るであらうか。

十六世紀に於けるプロテスタンティズムを代表したのはドイツのルーテル派敎會と、スイスを中心とし大陸及びスコットランドに普及した改革派敎會(Reformed Church)であつた。改革派の内部から發生したアルミニズム(Arminianism)、或はイタリーから起つたソシニアンイズム(Socinianism)の勢力は極く局部的なものであつたし、又、農民一揆と結んだ再洗禮派(Anabaptists)は一時はドイツ、オランダに侮り難い勢力を振つたが、ルーテル派の彈壓に依り遂に挫折するに至つた。故に此处で十六世紀に於けるプロテスタンティズムの概念を知るには、右の二大敎派に依らなければならぬ。ルーテル派敎會は實際には法王權と對立した國家權力への服從に依つて、その歴史的使命を充分に果す事が出来なかつ

搖は、神學的誤謬或は倫理の頹廢に基因したのではなく、その社會的歴史的意義の喪失に依るものであつた。故に又これに代るプロテスタント神學の樹立も、神學それ自體の優越を意味するものでなく、歴史過程に對する適應性に基因したのである。中世敎會は一般信徒を基底とし、その上に敎職的段階を設け、その頂點に法王を置くところの一大敎會組織であつた。だが、この敎會制は封建的主従關係に依つて規定され、その故にこの制度の否定は中世紀的社會秩序の否定に外ならなかつた。が、かくして法王は使徒ペテロの後繼者として天國の鍵を持つに至り、その故にこそ彼の配下に置かれた敎會のみが、唯一の神聖にして公(カトリック)なるものとなり、從つて中世人はこれに隷屬する事に依つてのみ、神の救済に就ての保證を確信した。神の恩恵はこの宗教建築の頂

( 49 )

たとは云へわれらはこの派の神學の中にも新しき時代性を充分に發見する事が出来る。併し勿論、大陸の商業都市に地盤を持つた改革派教會が、前者よりも歴史の方向を一段と正しく示した事は云ふ迄もない。

プロテスタンティズムは中世教會から例へば『三位一體説』の如き基督教の基本的信條を繼承した。併しその特異性はアウガステイヌス (Aurelius Augustinus, 354—430) の教説に依つて發揮された。即ち彼の教會論は云ふ迄もなく、ローマ・カトリック教會を觀念的に基礎づけたのであるが、一方その『人間』解釋はプロテスタントに依つて取上げられたのである、この人間觀は東方ギリシヤ系諸教父の所説と對比される。先づ便宜上後者に就て云ふならば、この見解は既にアウガステイヌスの出現する以前、アレキサンドリア學派のクレメンス (Klemens, ?—215) 及オリゲネス (Origenes, 185—254) に依つて提唱されたが次いでアタナシオス (Athanasios, 295—373) バシレイオス (Basileios, 330—379) ナジアンゾスのグレゴリオス (Gregorios, 329—389) ニツサのグレゴリオス (Gregorios, 331—396) ヘルサレムのキュ

( 50 )

て人類の原罪 (Original Sin) を次のやうに解釋した。即ち、全人類に共通するところの罪は、人間構成の第一及第二の段階に置かれてゐるのであつて、決して第三段階に在るのではない。換言すれば、原罪は肉體に附随するものであり、従つて靈魂それ自體は決して原罪に依つて毀損されてはゐない。單に肉體と稱する暫時的牢獄の中に置かれてゐるに過ぎないのである。故にこの意味に於て、人間は依然として善に對する自由意志を持つ。

後期アレキサンドリア學派及アンテيوخア學派は靈魂先在説を靈魂創造説 (Creationism) に置換へた。併しこれは決してクレメンスやオリゲネスに對する本質的な抗議ではなかつた。この説に従へば、肉體は遺傳するが靈魂は各人出生の瞬間に於て創造される。故に此處でも亦原罪は靈魂それ自體の中に置かれてゐない。キュリオスの言葉に依れば『われらはこの地上に來た時には罪無き者であつた。併しわれらは今、自らの選擇に依つて罪を得た』のである。

併し之等の諸教父はかくして人間の自由意志を尊重し、従つて彼等は神人協力説 (Synergism) を主張した

( 51 )

リロス (Kyrillos, 315—386) アレキサンドリアのキュロス (Kyrillos, 376—447) 等の一團即ち後期アレキサンドリア學派及アンテيوخア學派の代表的神學者クリソストモス (Chrysostomos, 347—407) に依つて繼承され、遂に東方教會の信條として確立したのである。

アレキサンドリア學派は靈魂先在説 (Preexistence) を主張した。この説に依れば、各人の靈魂は既にこの現象界が創造せられる以前に創られてゐたのであつた。然るに人間 (靈的存在) は、神への背反に依り天上から墜落し、肉體との結合に依る地上的存在を餘儀なくされたのである。人類の始祖アダムの墜落はこれを表徴するものに外ならない。併しこの事は聊も靈魂の喪失を意味しない。單に人類はこれに不自由な肉體の衣を着せられたに過ぎないのであつて、今も尙人類は試練を経て原始的狀態に復歸しようとしてゐるのである。故に以上の人々は人間の構成要素を三段に分割した。即ち肉體を第一段階とし、次いでこの肉體に依る生活本能を第二段階とし、そして最後に靈魂に依る自由意志の發動とその道德的傾向を第三の段階に置いた。が更に彼等はこれを前提とし

が、アウガステイヌスはこれを否認し、別個の神學的人間學を樹立した。だが、彼の所説は或る程度迄既にテルトリアヌス (Tertullianus, 160—220) キプリアヌス (Cyprianus, ?—258) ヒラリウス (Hilarius, ?—367) アムブロシウス (Ambrosius, 330—397) 等に依つて準備されてゐた。彼等の説いた靈魂遺傳説 (Traducianism) に依れば、人類は靈肉共に始祖アダムから繼承してゐるのである。換言すれば各人の靈魂は個々獨立してゐるのでなく、全人類に共通するものである。故に彼等は原罪を單に外部的肉體的なものとしてではなく、内面的精神的なものとして解釋するに至つた。即ち彼等に依れば、アダムは神への背反に依り靈肉共に永遠の死を宣告され、その故に使徒パウロが云つたやうにアダムの於て全ての者は死んだのである。で、彼等は尙神人協力説を徹底的に清算し得ず論理的明確を缺いてゐたが、併し以上の如く原罪が内面的破綻を意味する限り、人間の自由意志を極く最少限に見積らなければならなかつた。併しこの見解は遂にアウガステイヌスに依つて始めて發展強化したのであつた。

アウガステイヌスは始めは神人協力説を支持してゐた。是はマニ教(Manicæism)的二元論の影響であり、又同時に、神人協力説と全く手を切る事が出来なかつた先輩アンブロシウス或はヒラリウスの感化に依るものであつた。併し彼は後になつて全くこれを清算し、神の恩恵の絶対的効力を説くに至つた。彼の解釋に依れば、始祖アダムはその墮落以前に於て靈肉共に完全に創られ、そして神から善惡何れをもなし得る自由意志を賦與されてゐたのであつた。だが、惡をなす事は神の本來の目的に添ふものではなかつた。神は單に彼を試煉するためにこの力を與へたに過ぎない。即ち彼は惡をもなし得るに拘らずこれを避け、進んで善をなし得るやうに創られてゐたのであつた。善への傾向は彼の自由意志の發動に依るものであり、従つて何ものをもこれを抑制する事は出来なかつたのである。併しこの試練を受けてゐた彼は勿論相對的な意味に於て完全であつたに過ぎないが、彼が若し試練に耐へる事が出来たならば、天使と同じく絶対的完全に到達し得るのであつた。然るにアダムはサタンに誘惑され敢て惡を犯すに至つた。その刑罰として彼の

靈魂と肉體とは共に永遠の死を宣告され、その自由意志は喪失し、唯惡に向はうとする一方的な意志だけが残された。この運命は同時に始祖の靈肉を繼承する全人類の運命でなければならぬ。

では、かくして罪に生れたわれらは如何にして永遠の生命を獲得する事が出来るか。アウガステイヌスは最早神の恩恵に依る外に途を知らなかつた。彼に依れば、神は三種の恩恵に依つて人間を救済する。即ち神は先づ第一の恩恵に依り罪の自覺と改悛の情を喚起させ、次いで第二の恩恵に依り信仰を與へこれを基督に迄導き、そして最後に第三の恩恵に依り基督の十字架の効力に基づく心の平和と義とを與へ、その故に一度失はれた自由意志が此處に復活する。併し固より惡への傾向が幾分でも残されてゐる限り、これを克服するためにこの不完全な自由意志に聖靈の働きが引續き加へられるのである。で以上はアウガステイヌス的人間觀の概略であり、更にこれに後述の如く彼の運命豫定説が加へられるのであるが、これを一言にして云へば畢竟人間自由意志の徹底的否定に外ならない。

( 52 )

( 53 )

## 二

プロテスタント教會がアウガステイヌスの『人間』解釋を重要視した事は、その『信仰告白』(Confession)がこれを最もよく證明してゐる。ルーテル派教會を代表した『アウグスブルグ信仰告白』(Confessio Augustana, 1530)は『アダムの墮落以後、自然の原則に基いて繁殖した全人類は罪を持つて生れ、その故に神を懼れず、神を信ぜず、邪慾に満つ。この病弊、この根本的破綻は眞正の罪にして、呪はる可きものであり、洗禮と聖靈に依り再生せざる人々に永遠の死をもたらしつつある』と云ひ、更に救済に就ては『人は自らの力、功績、行爲に依つて神の前に義とせられず、唯罪を贖ひし基督を信する時に於てのみ彼に依つて義とせらる』と述べてゐる。又この主旨は、改革派教會を代表した第一瑞西信條(Confessio Helvetica Prior, 1536)及び第二瑞西信條(Confessio Helvetica Posterior, 1564)の中にも明示されてゐる。

此處では便宜上第一瑞西信條だけを見る事にしよう。これに依れば『人は地に於て神の完き姿をとり、眼に見ゆ

る全てのものに秀ひで、永遠の靈と暫時的な肉體を持ち、神に依り聖なるものとして創られしが、己が過失に依り罪に走り、以て全人類を同じ運命に引入れ、同じ苦惱に導きたり。この原罪と呼べる可き病弊は全人類に行渡り、その故に神の敵であり呪ひの子である人間は、基督を通じて與へられる神の恩恵に依らずんば、他の如何なる力に依るも醫さる事なし』。

だが、このアウガステイヌスの教義が、特にプロテスタント教會に依つてのみ重要視されたと云ふ事實を證明するために、此處で當時に於けるローマ・カトリック教會の見解を簡単に述べて置きたい。プロテスタントイズムに對する防衛のために開かれたトリエント會議(Tridentinum, 1545—63)は、前述の如き救済に就ての絶対的恩寵説を排撃し、所謂『信仰に依つてのみ義とせらる』のプロテスタント教義を非難し、救済に就ては人間の自由意志もこれに參與する事を宣言した。これに就て護教家ベラルミーノ(Bellarmino 1542—1621)は原罪を次のやうに説明してゐる。神は始め靈と肉に依つて人間(アダム)を創つたが、この二つの構成要素は決して融合し

なかつた。即ち彼の靈は聖なるものへ、そして肉はその反對の方向を目指してゐたのである。が、神はこの矛盾を克服し得る特別な力を後天的に賦與した。然るに人間は神への背反に依りこの超自然的賜物を取上げられ、再び以前の矛盾状態に歸へされたのである。併しこの事は聊も自由意志の破滅を意味しない。人間の靈は不完全ながらも依然として肉に對立し、聖なるものへ向はうとしてゐるのである。

右の解釋はその結論に於て、ギリシヤ系諸教父の所説と殆ど一致してゐるが、これは半ペラギウス説(Semi-Pelagianism)の影響に依るものであつた。アウガスチヌス説は當時これと明確に對峙したペラギウス(Pelagius, 360—418)の極端な自由意志説の敗退に依り、一時は西方拉典教會に支配的地位を得たが、併し間もなくこの兩説の中間に位する半ペラギウス説のために著しく影を薄くした。この説はクリソストモスと親交のあつたマツツリアの修道院長ヨハネス・カツシアヌス(Cassianus, 360—435)を始めとし、レリヌムのヴァインセンティウス(Vincentius, ?—445)ファウスツス(Faustus, 405—495)

ジエンナデイウス(Gennadius, —?)アルノビウス(Arnobius, —?)等がこれを唱へ、ヒラリウス、アンブロシウス等のアウガステイヌス派と對峙した。この所説は四七五年に於けるアルル及リヨンの宗教會議に於て一時承認され、次いで五二九年のアラウシオ宗教會議に依つて否認されたのであるが、併し實際には中世教會の中に存続して來たのである。この一派はアダムの墮落と全人類との關係に就ては、靈魂遺傳説を支持した。併し彼等に依れば、アダムの罪、従つて又全人類の原罪は自由意志の徹底的破滅に値するものでなく、單にこれを病的状態に陥入れたに過ぎない。故に人間は勿論神の恩恵を絶對に必要とするが、併し人間の自由意志は尙神と共に働きこの二つは決して離反しないのである。これは東方ギリシヤ系人間學の西方教會に於ける復活を意味する。然らば、アウガスチヌスの人間觀は何故にプロテスタントに依つて高く評價されたか。此處でわれらはこの教説を五世紀に溯つて見ようとするのではない。問題は何處迄も十六世紀に取上げられたアウガステイニズムである。十六世紀は前述の如く中世紀的隸屬意識から解放さ

れ、新しき個人主義的自覺に到達した時代であつた。換言すればこの時代は、資本主義經濟の發展に沿うて近世を一貫したところの、自我の發展史の起點をなしてゐたのである。とすれば自由意志の否定は當時の時代性に矛盾しなかつたであらうか。併しこの疑惑を解く事は決して困難ではない。先づこの教説の消極的效果に就て云ふならば、プロテスタントはこれを觀念的武器として中世教會の意義を否定する事が出來たのである。カトリシズムは神人の間に可視的教會を置く事に依つてこの兩者を結合した。この教會はプロテスタント教會の如き單なる信徒の任意的結合ではなく、具體的な神の救濟機關であり、従つて人間はこれに繋る事に依つてのみ、自己の主觀に依らず、教會と云ふ客觀的權威に依つて救済を保證されてゐたのである。然るに彼等は人間の無力を主張する事に依つて、この神人の間に介在する教會を、地上的人間の智慧に依るものとしてこれを排除したのであつた。併しわれらは此處で更にこの教説の積極性を見なければならぬ。絶對的權威を持つ神と徹底的に無力な人間との間には、最早これを連結する具體的な何ものもな

く、その故に神は超絶的なものとなり、人間は孤獨の深淵に置かれるに至つた。併し實際はこの客觀性の喪失に依つて、この孤獨人は無意識的に神を自己の主觀の中に没入させたのである。われらは既に中世に於てタウラー(Tauler, ?—1361)或はエックハルト(Eckhart, 1260—1327)等の神秘的神人合一を見たのであるが、十六世紀のプロテスタントも亦この例に漏れなかつた。が、これは最早眞の意味に於て人間自由意志の否定ではない。この内面的個人主義的傾向は、勿論徹底的ではないが、天上主義から地上主義への、即ち人間主義への過程を意味する(アウガステイヌスは彼の教會論に依つてこの危険から免れた)。故にわれらは次の事實の中にも、このアウガステイヌスの人間觀の意義を発見するであらう。即ちカトリシズムからプロテスタンティズムへの移行は、教會中心主義から聖書中心主義への移行でもあつた。併し聖書はこの場合決して客觀的權威にはならなかつた。何故なら聖書と個人との接觸は聖書に對する主觀的自由解釋を産むに至つた。此處に於てこの孤獨人は『神の言葉』を自己の主觀に依つて評價したのである。

『信仰に依つてのみ義(Justification)とせらる』の信條にも亦積極的意義が暗示されてゐる。ローマ・カトリック教會は善行は神の前に義とせられたる者の義務であり、この恩恵を維持するための必須的條件であると主張した。然るにプロテスタントにとつては善行は義とせられたる者の必然的行爲に過ぎなかつたが、この事は決して人間行爲の輕視を意味しない、否、寧ろ彼等はこれに依つて積極的自由行爲を説いたのである。即ち彼等にとつて、善行は最早強制的義務行爲ではなく、彼等自身の自然發生的行爲であつた。換言すれば彼等の善行は中世人の如く煉獄の苦痛を少くせんがためではなく、寧ろ神の光榮を否、彼等自身の力をよりよく發揮せんがためであつた。

又ローマ・カトリック教會は聖餐(Sacraments)を神の恩恵の通路として、それ自體の効力を説いたが、プロテスタントは個人の主觀に依つてのみ、それが價值づけられる事を主張した。例へば聖晚餐(Eucharist)に就て云ふならば、前者は僧侶に依つて聖別されたパンと葡萄酒が本質的に基督の血と肉に變化すると云ふ所謂化體説(Transubstantiation)を唱へたが、これに反しルーテルと

カルヴィンは基督の血と肉がこの物質の中に臨在する事を説き(臨在説 consubstantiation)、そしてその効力に就ては、前者は基督との親交を増すに過ぎないと云ひ、後者は不信なれば絶対に効力のない事を説いた。併しツウイングリーは更に一步進んで聖晚餐は基督の表徴に過ぎないと云つた。

又彼等は教職の叙任を聖餐から除外した。即ちプロテスタント教會にとつては信徒は悉く祭司であり、従つて彼等はこの上に立つ教職が神から特別に權威を賦與される如何なる理由を發見し得なかつた。僧侶に對する懺悔告白に就ては、既に彼等が教職を神人の仲保者として承認しない限り、これを否定した事は極めて當然であり、だが、彼等はこれに代つて個人的罪の自覺を重んじたのである。

以上を綜合すれば、これらは結局、客觀的權威の否定、個人的主觀の尊重に歸するものであるが、畢竟これはアウガステイヌスの人間觀に依つて基礎づけられる。即ちこの教説は人間否定の名に於て人間を肯定し、神權の絕對性を語りながら、これを自己の主觀の中に没入させ、

以て幾つかの人間主義的プロテスタント信條を産んだのである。故にわれらは此處で次の一點に留意しなければならぬ。即ちカトリシズムとプロテスタンティズムの對立は、嚴格な意味に於て、決して二個の相異る基督教の對立を意味しない。プロテスタンティズムの出現は、實は基督教内に於ける人間主義への傾向を意味した。故に宗教改革はそれが中世封建社會から近世資本主義社會への推移に適應したと云ふ意味に於て、例へそれが進歩的基督教の出現であつたと云はれても、宗教それ自體からこれを見るならば、その價值は著しく減殺されてゐる。何故なら、われらはこの中に勿論徹底的ではないが、前述の如く既に人間中心思想の部分的勝利を見るからである。カトリシズムは例へそれが根源的には中世の社會的諸條件に依つて規定されたにしても、宗教が客觀的權威への隷屬意識を意味する限り、カトリシズムの宗教的價值は絶大であつた。が次に述べるカルヴィンの運命豫定説は前者即ちプロテスタント的圈内に屬する。

### 三

カルヴィン(Jean Calvin, 1509—64)の運命豫定説は、既にアウガステイヌスに依つて準備されてゐたのである。カルヴィン説は單にこの内容を一段と發展強化したに過ぎない。アウガステイヌスは前述の如く人間の自由意志を否定したが、その論理的歸結として神の豫定を説いた。即ち彼はこの世に救はれる者と救はれざる者のある事、そしてこれが神の任意的豫定に基く事を主張した。併し神の豫定に就てはアウガステイヌスの出現する以前には殆どこれを説く者がなかつた。又その後には於ても例へばフランク王国を一時風靡したゴットシャルク(Gottschalk, 805—868)の所説の如きは全く異例であつた。法王グレゴリウス一世(Gregorius 在位 590—604)アルクイヌス(Aquinas, 184)等は何れもアウガステイヌス説を強調したが、豫定に關する限りこれを不問に附してゐた。だが、この教説は宗教改革時代に至つて特に改革派のツウイングリーとカルヴィンに依つて取上げられ、又ルーテルも一方神の救済の普遍性を強調したが、併し尙彼も豫定説を固持してゐた(ルーテル派教會はその後に至つてメラニヒトン(Melanchton, 1497—1560)の

影響によりこの教説から次第に遠ざかつて行つたが)併し此處でもわれらは十六世紀以前に於ける運命豫定説を見ようとするのではない。

カルヴィンの運命豫定説はその主要著書『基督教綱要』(Institutio christianae religionis, 1536-1559)の第三卷廿一章から廿四章迄の内に網羅されてゐる。併し今これを見る前にその發展過程を簡単に述べて置きたい。彼の豫定説は彼のジュネーブ滞在中常に教壇から説かれ、又『基督教綱要』の初版(一五三六年)にも明確ではないが既に述べられてゐた。併し豫定の問題が喧しくなつたのは、一五五〇年代以後である。この事實はこの年代からこの教説が急激に發展した事を語るものではなからうか。先づ此處でこの教説が改革派教會の信條として普遍化して行つた経路を見るならば、先づ第一に『ゼネバ議定』(Consensus Genevensis)を挙げなければならない。この書は一五五一年にカルヴィンに依つて作成され、そしてジュネーブ牧師團の調印を得て出版されたものであるが、同時にこの書はバーゼル、ベルン、チューリッヒに於ける反對者を除いては、殆ど全スイスの神學者に好

感を持つて迎へられた。だが、豫定説が最も廣汎に行渡つたのは『第二瑞西信條』(Confessio Helvetica Posterior)が出版されてからである。これはカルヴィンの後繼者布林ガーが作成したもので、スイスは固よりハンガリー、ポーランド、オランダ、スコットランド、フランスの各教會に行渡つた。又これと同時に『ハインデンベルグ信仰問答』(Heidenberger Katechismus)の影響をも見逃してはならない。(暗示的に豫定を述べたに過ぎないが)この書はジュネーブでカルヴィンの感化を受けたと云はれてゐるオレヴィアヌス(Olevianus, 1536-87)及ウルシヌス(Ursinus, 1534-83)が、一五六三年ドイツ選舉侯フリードリヒ三世(Friedrich III 在位1559-76)の後援に依り、ドイツのパラティネート地方の信條として作成したものであるが、この書も小同地方の外スイス、オランダ、ハンガリー、ポーランドの各教會に迎へられ、一六一八年に開かれたオランダのドルト會議(Synod of Dort)はこれを承認した。

イングランドではヘンリー八世(Henry VIII 在位1509-47)がカルヴィンの書を禁止したが、その影響はケ

ンブリッヂを中心として漸次増大した。エドワード六世(Edward VI, 1537-53)の治下に現はれた『エドワード六世の四十二箇信條』(The Forty-Two Articles of Edward Sixth, 1551)或は、エリザベス女王(Queen Elizabeth 1533-1603)時代に至つてこれに修正を加へた『三十九箇信條』(Thirty-Nine Articles, 1562)は英國教會の部分的承認を語るものであるが、その後、カルヴィン説の極端な信奉者に依つて作成された『ランベス信條』(Lambeth Article, 1604)が現はれ、次いで十七世に入つて清教徒の全的支持を得た『ウェストミンスター信仰告白』(The Confession of Faith, Westminster, 1646)が現はれた。この書は『第二瑞西信條』と共に豫定説に關する最も代表的な『信仰告白』であつた。併し右は大體に於てこの教説の改革派内に於ける普及を語るものであるが、同時にこの教説は屢々その發展過程に於て神學的異説に對立したのであつた。一五五一年ジュネーブに現はれたフランス改革派(Huguenots)のジエローム・ボルセックは(Jerome Bolsec, ?-1584)は豫定説に就てカルヴィンと直接に論争したが、遂に投獄され後ジュ

ネーブから追放された。聖書の註釋と批評で知られカルヴィンと親交のあつたカステリオ(Castellio, 1515-63)も晩年に至つて、ベルンから豫定に對する異論を唱へカルヴィンを惱ました。又オランダのカトリック的神學者で天文学にも造詣の深かつたピギウス(Pighius, ?)も亦これに異論を唱へた。カルヴィンのために焚殺されたミカエル・セルベツウス(Servetus, 1511-53)も亦三位一體説の反對者であり、また同時に豫定説の反對者でもあつた。併しカルヴィン自身が最も苦慮したのはメラニヒトンではなかつたであらうか。彼は始めは『アウグスブルク信仰告白』の起草者としてアウガステイヌス説を支持したが、その後神人協力説に傾き、その故にカルヴィンとは全く對立するに至つた。だが、この二人は直接これに就て論議する機會を持たなかつた。唯二人の間には數通の書信が交はされたわけであつた。併しカルヴィンはメラニヒトンの翻意を促すために最善の努力を拂つたやうである。この事は彼の書信に依つて充分に窺ふ事が出来る。

併しこの運命豫定説はカルヴィンの死後アルミニウス

ズムの出現に依り、始めて神學的論争の一大渦中に置かれた。この神學説はオランダのライデン大學教授アルミニウス(Jacob Arminius, 1560—1609)の提唱に依るもので、十六世紀末から十七世紀の初頭にかけて主としてオランダ、ポーランド地方に勢力を振つたが、その神學は後になつて英國教會(Church of England)やメソヂスト派(Methodist)に影響を及した。アルミニウスは始めはベザ(Beza, 1519—1605)の感化を受けて極端な豫定論者となつたが、一五九〇年代になつて、この教説の餘に過酷な事を感じるやうになり、遂にこれを排斥するに至つたが、これに共鳴する者は次第に増加しカルヴィン派と劇しく對立した。で、この一派は一六一一年カルヴィン派の壓迫に耐へ兼ねてオランダ政府に抗議したが、彼等の固執した信條を簡單に述べるならば、(1)神の豫定は豫知(foreknowledge)に基く事(カルヴィン説に依れば豫定は神の任意に依る)(2)基督の贖罪は普遍である、但し救済は信仰の有無に依つて決定さる(カルヴィン説に依れば基督の贖罪は永遠の生命を豫定された者に對してのみ適用さる)(3)眞の信仰は人間の自然的能力に依るに非

(60)

い。これに對立した異説が徹底的に克服されにわけではなく、又前述の『信仰告白』も悉くがこの教説をその儘述べてゐるのではない。カルヴィン派の勝利を宣言したドルトの會議でさへカルヴィン説とは一致しない點があつた。唯われらはこれに依つて當時に於けるカルヴィン説の大勢を知るのみである。

(61)

## 四

では、此處でカルヴィンの唱へた運命豫定説を『基督教綱要』の中から引用して見よう。併し小論の目的はこの教説の神學的檢討にあるのではない、故に簡單にその骨子だけを擧げて置く事にする。

『全ての人間は等しき條件に依つて創られしに非ず。或る者は永遠の生命を、他の者は永劫の呪咀を受く可く豫定さる。故に各人はこの目的のために創られ、従つて永遠の生又は死に豫定されたり』(第三卷廿一章より)

右の章句に説明を加へるならば、この豫定は前述の如く神の任意に基くものであつて、人間の信仰又は善行の有無を神が豫知したからではない。併しオリゲネスを始

カルヴィニズムの歴史的意義(古谷郁郎)

らず、聖靈の働きである(この點はカルヴィン説と一致する)(4)人間の罪への意志は神の恩恵を無効にする事が出来る(カルヴィン説は恩恵の絶對的効果を認める)(5)神の恩恵を受けたる者もこれを失ふ事がある(カルヴィン説は恩恵の永遠の持續を主張する)

オランダ政府はこれらの信條の是非を決定するために一六一八年オランダのドルトに會議を開いた。(Synod of Dort, 1618—19)この會議にはオランダ、スイス、ドイツ、イングランド、スコットランド各地方の神學者が参集したが、この會議の背後には政治上の對立があつた。即ちオランダ共和黨の首領オルデン・バルネヴェルト(Barneveldt Jan Von Olden 1547—1619)はアルミニウス派の代表者グロテイウス(Grotius, 1583—1645)を助けたが、これに對して王黨のマウリッツ(Maurits, Prins Von Orange, 1567—1623)はカルヴィン派のゴッルス(Gomarus, 1563—1641)を辯護した。で、結局會議はカルヴィン派の勝利を宣告し、そしてオルデン・バルネヴェルトを死刑に處した。併し勿論われらは以上の事實から直にカルヴィン説の決定的勝利を推斷する事は出来な

めとし東方ギリシャ系諸教父及中世の神學者の多くは、アルミニウス派と同じく豫知を先行條件にした。これは最早運命豫定説とは云ひ難い。次にカルヴィンは豫定はアダムの墮落する以前になされたと云ふ所謂スウブララプサリアン説(Supralapsarianism)を主張したが、彼の弟子ベザも亦これに同意した。然るに改革派教會の内部でもこれに反對するインフララプサリアン説(Infralapsarianism)即ち豫定はアダムの墮落以後になされたと云ふ説を主張する一派があつた。ドルトの會議はこれに同意を表した。この兩説は共に豫定説の範圍に屬するものであるが、併し前説に依れば神は始めから人間の滅亡を豫定したのである(或る者に對しては基督を通じて永遠の生命を豫定したが)併し後説に従へば神が最初に豫定したのは永遠の生命であり、或る者はこの神の選擇から漏れたに過ぎない。アウガステイヌスはこの説を主張し人間の滅亡は神の omission であると云つた。然らば永遠の生命を豫定されてゐる者は如何にしてこの恩恵に浴するか。カルヴィンは基督教綱要第廿一章に於て『神は遂に自己の胸に秘めた特別な選擇を召命に依つ

て明にす』と云ひ、更に羅馬書第八章から『豫め定められたところの者はこれを召き、召きたる者はこれに榮を與へ給へり』と云ふ一句を引用してゐる。彼に依れば神は全ての人間を召いてゐる。換言すれば基督の福音は萬人の耳に達する。併し生命を豫定されてゐる者だけが有効な召 (Effectual Calling) を受け、決してこれを失はない。併し他の者は例へ神に召かれてもこれを受ける力を持たないのである。然らば人は如何にして自己がこの有効な召を受けてゐる事を知り得るであらうか。豫定が天上の意志に基く限り地上からこれを忖度する事は勿論許されない。それは神への冒瀆でさへある。とすればこの教説は餘に非人間的ではなからうか。既に豫定そのものが人間の無力をも語るものであるが、これを知り得ない事は更にこの感を深くする。併しカルヴィンはこの問題を次の如く解決してゐる。即ち第廿四章に於て『われらは例へ神に選ばれしも、自らの内にその確證を發見し得ず』と云ひ、先づ人間の努力の效果無き事を説いた後、『且つ神に依るも子(基督)を離れて彼(神)を見る限り、其處にも亦これを發見し得ず、基督こそわれらが見る可

き鏡にして、その中に於てのみ、われらは欺かれる事なくして救ひを靜觀し得』と云つてゐる。故にカルヴィンにとつて、この基督に依る自己の救ひの發見は信仰生活の體驗に依つてのみ感知し得るのである。彼は更に同意に於て次の如く述べた。『汝は神に選れし如何なる證據を持つか。かゝる間を受くる何人もが斷へざる悲痛に閉され、恐しき苦惱の奴隸となり、完き昏迷の状態に陥入る。併しわれらは己が邪念に依つて確證を求める事は出来ない。唯われらの體驗だけがこれを教へる(中略)豫定に就ての論議は危険なる海の如きものである。併し敢て危険を求めざる限り、航海は常に平穩にして安全、否、樂しみてさへある』

( 62 )

( 63 )

の基督はカルヴィンの基督觀に依る基督であつて、教會の祭壇に置かれた基督ではなかつた。換言すれば恣意的超絶的神は畢竟カルヴィン或はカルヴィン教徒自身の主觀の中に既に没入してしまつた神である。故にこの教説の背後にも亦人間主義が潜んでゐる。故に前述の如くプロテスタントにとつて善行は義とせられたる者の義務ではなく、寧ろこの恩恵に浴したる者の自然的發露であつたやうに、この教説も同じく善行は彼等の運命を左右する條件ではないが、よき運命に置かれてゐる者にとつての必然的行爲であつた。故にカルヴィン教徒は既に救はれてゐる自己を發見しようとして積極的に善行をなさんとした。否、彼等は最早神が滅亡をも豫定したと云ふ事に對しては聊も懸念しなかつた。畢竟豫定の觀念は彼等自身の自負心を強めたに過ぎなかつたのである。

併しわれらは此處でこの教説がアウガステヌス説と同じく、否それ以上に當時の社會的特質を表現した事を忘れてはならない。この教説を支持した改革派教會は新興ブルジョアジーの上に立ち、従つてその教會組織は彼等の心理に最も適應してゐたのである。即ち彼等の個

人的自由主義は先づ教會内に於ては長老制度 (Presbyterianism) に依つて表現されてゐた。勿論彼等はこの制度の根據を聖書の中に求めはしたが、併し長老 (Elders) は信徒の選舉に依るものであり、従つて何等僧侶的權威を有するものではなかつた。故にカルヴィンは『信徒は相互に平等であり、教職者も相互に平等であり、併し又教職者と信徒も相互に平等である』と云つた。(ルーテル派教會はこの點は幾分異つてゐた。この教會は信徒は皆祭司であると云ふプロテスタントの原則を保守したが、教職の任免を國家の官吏に委任した。故にこの教會はプロテスタント教會の内では英國教會に次いで保守的であつた。) かくして當時の個人的自由主義は改革派教會の制度に完全に反映したが、同時にわれらはカルヴィン教徒の現實的活動をも見逃してはならない。これに就てエンゲルスは次のやうに云つてゐる。『神の王國が共和化されたのに、現世の王國が王と僧正と領主とに隸従してゐる事がどうして出来よう? ドイツのルーテル主義は諸侯の掌中に於けるよき道具となつたが、カルヴィン教はオランダに共和國を打ち樹て、イングランド特にスコツ



トランドに活動的な共和國を打ち樹てた』(淺野晃氏譯、『空想より科學へ』より)この積極的政治行動はカルヴィンの國家觀に依つて説明される。彼に依れば國家の構成要素は神の主權と墮落した人間である。若し人に罪なくば國家は不必要であるとはカルヴィンの見解であつた。即ち神はこの墮落した人間を恢復するために國家的秩序を與へたのである。故に國家も亦教會と同じく神に源を發する。法王インノセントイウス三世(Innocentius III 1198—1215)は『教會は太陽の如く國家は月の如し』と云つたが、カルヴィンにとつてはこの二つは共に太陽であつた。カルヴィン教徒はこの意味に於て單に教會内に留らず、國家をこの地上に於ける神の秩序と見その繁榮のために努力しようとしたのである。

併し此處で云ふ國家は、カルヴィン教徒の中心勢力が新興ブルジョアジーである限り、それは政治的には自由主義國家であり、又經濟的には資本主義國家でなければならなかつた。故に彼等は中世の自足經濟に適應した中世教會の倫理を否定し公然と利息の取引をした。幸にカルヴィンの利息論はこれを神聖化する事が出来たのであ

る。彼はアウガステイヌス、アンブロシウス、トーマス・アクイナス、ルーテル等に依つて唱へられた利息禁止論に反對した。彼が警戒したのは不當な利率又は特定な人間に對する利息だけであつた。これは次の如き聖書の證明に基く。『汝若し汝と共に在るわが民の貧しき者に金を貸す時は(中略)利息をとる可らず』(出埃及記廿二章五節)『——惱める者を苦しめず利息をとらず』(以西結書十八章十三節)『汝の兄弟より利息をとる可らず神を懼る可し』(利未記廿五章三十八節)『貨を貸して過ぎたる利を貪らず』(詩第十六篇五節)等々。

故にカルヴィンは右の聖句に暗示されてゐる如く、適當な利率、そしてそれが特に富める者に對する場合は決して利息の取引を否認しなかつた。併し勿論カルヴィン自身は何處までも一個の神學者に過ぎなかつた。具體的な利率に就てジュネーブの市會と一致しなかつた事は決して彼の反動を語るものではない。金融都市ジュネーブに於ける商工階級の經濟的欲望はカルヴィンに依つて始めて神聖化されたのである。

だが、右に述べたカルヴィンの國家觀、經濟觀、或はそ

の教會組織はかくの如く根源的には當時の新興ブルジョアジーに依つて規定されたものであるが、彼等は更にこれらのものよりは一段と高い神學的表現を必要とした。

そしてこの必然的要求に答へたのが所謂運命豫定説であつた。故にこの教説は又彼等の現實的勢力の程度にも適應した事を忘れてはならない。即ちエンゲルスはこれに就て次のやうに云つてゐる。『彼の運命豫定説は、商業的競争社會にあつては、成功と失敗とは人間の能力や利發に依るのでなくて、自分では如何する事も出来ない諸事情に依るものだ』と云ふ事實の宗教的表現なのだ(中略)經濟革命時代——舊來の商業の通路や中心が悉く新しいものに代り、インドやアメリカが世界に解放され、經濟上の最も神聖なる信仰物たる金銀の價值すらも動搖し崩壊し始めた時代に於ては、それは特に眞實であつた。』(淺野晃氏譯『空想より科學へ』より)この言葉は當時に於ける商工階級の現實に對する迫力の尙未熟であつた事を

充分に語つてゐる。即ち彼等は當時の社會的混亂の中に於て彼等自身の運命の測り難い事を痛感せざるを得なかつたのである。故にこの教説は一面に於て彼等自身の消極性を反映するものであり、從つて彼等の勢力が漸次増大するに連れて次第に影を潜めて行つた。即ち封建主義に對するブルジョアジーの徹底的闘争であつたフランス革命に於ては、最早かくの如き觀念は全く不必要であつたのである。

併しそれにも不拘われらは既にこの教説の背後に隱蔽されたところの新興ブルジョアジーの積極的一面を發見した。即ち法王レオ十三世(Leo XIII 1810—1903)は一八七八年の回章『近代の誤謬に就て』の中で天啓を無視した人類の限り無き自由への途は、既に十六世紀に於けるプロテスタンティズムの出現に源を發してゐると云つたが、今われらはこれを特にカルヴィニズムの中に見るのである。(完)